

Wojciech Józef Burszta

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej w Warszawie

Monokultura i mediatyzacja. W stronę kulturoznawstwa krytycznego

Monoculture and Mediatization. Towards Critical Cultural Studies

Abstract: Article proposes to look at the reflection of the contemporary state of cultural studies through the prism of neo-liberal vision of the *world* that defines in a special way so called ‘significant field’ of today’s humanities. The concept of monoculture and mediatization serve as a problem of exemplification of entanglement scientific reflection in reality, which should be the subject of a critical vivisection. Some examples show what the word of entanglement is and why it limits the critical potential of the humanities.

Key words: culture studies, neoliberalism, monoculture, mediation, freedom, consumption

Nie ma już współcześnie nic kontrowersyjnego w stwierdzeniu, że idee i teorie kultury zmieniają się wraz z opisywanym przez siebie światem. W konsekwencji, jak pisze choćby Terry Eagleton, kiedy więc badacze podkreślają, że „wszystkie sprawy należy widzieć w ich historycznym kontekście, zasada ta musi odnosić się do nich samych”¹. Eagleton zaczyna swoją książkę *Koniec teorii* następująco:

Złoty wiek teorii kulturowej mamy dawno za sobą. Pionierskie prace Jacques’a Lacana, Claude’a Lévi-Straussa, Louisa Althussera, Rolanda Barthes’a czy Michela Foucaulta dzieli od nas kilka dziesięcioleci. Podobnie jak przełomowe wczesne pisma Raymonda Williamsa, Luce Irigaray, Pierre’a Bourdieu, Julii Kristej, Jacques’a Derridy, Hélène Cixous, Jürgena Habermasa, Fredrica Jamesona i Edwarda Saïda. Niewiele z tego, co napisano później, dorównuje ambicjom i oryginalności matek i ojców założycieli².

Możemy nie zgadzać się z diagnozą brytyjskiego uczonego i wskazać, że twórcze źródło refleksji kulturoznawczej nadal bije, mimo to daje się w tej dyscyplinie zauważyć poczucie swoistego wyczerpania dotychczasowych możliwości i postępującą inflację świeżej myśli krytycznej. Szczególnie silnie stało się ono odczuwalne w ostatniej dekadzie. Byłby to fascynujący, ale niemożliwy do podjęcia w tym wystąpieniu temat, dlatego jedynie go sygnalizuję. Warto, jak sądzę, pod tym właśnie kątem przyrzeć się kolejnym „zwrotom” w humanistyce i odpowiedzieć sobie na pytanie, czy historia najnowszej refleksji naukowej

¹ T. Eagleton, *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 29.

² *Ibidem*, s. 9.

widziana poprzez taki właśnie pryzmat nie maskuje jedynie istotnego braku nowatorskich ujęć i koncepcji.

To samo, w całej rozciągłości, jedynie przy innej nieco liście nazwisk, dałoby się powiedzieć o współczesnej antropologii społeczno-kulturowej. Także tutaj brak Wielkiej Teorii i fundacyjnych pism dla tej dziedziny wiedzy w XXI wieku. Jako że chcę w dość szczególnie sposób odnieść się do obu tradycji teoretycznych i empirycznych, zacznę od zarysowania pewnej wspólnej „płaszczyzny troski”, jaka ujawnia się obecnie w obu dyscyplinach. Odrębną bowiem kwestią jest niedosyt Wielkiej Teorii, inną pomysły na rewitalizację obu dyscyplin. Jedną z owych jednoczących płaszczyzn jest kwestia uwikłania obu nauk w świat neoliberalny jako projekt nie tylko ekonomiczny, ale kulturowy w szerokim sensie. Na początek zatem kilka słów na ten temat.

Oto bowiem, w sposób jednoznaczny albo pośrednio, nauki takie jak kulturoznawstwo i antropologia kultury zaczynają dochodzić do wniosku, że podstawowym kontekstem wyznaczającym horyzont uprawiania refleksji nad kulturą jest uwikłanie nas wszystkich w świat, który został zdominowany przez system neoliberalnego postrzegania i kształtowania rzeczywistości. Jak brzmi tytuł mądrej książki Ellen Meiksins Wood, żyjemy w imperium zdominowanym przez kapitał, w realiach „kapitalizmu uniwersalnego”³. Sukcesorem pierwszej postaci kolonialnego imperializmu, opartego na terytorialnej ekspansji i narzucaniu własnych zasad na terenach Europy *extra muros*, jest współcześnie neoliberalne promowanie i narzucanie ideologii rynku nie tylko we wszystkich zakątkach globu, ale także – na wszelkie ludzkie formy aktywności. Logikę tej nowej globalnej formy imperializmu rynkowego Loïc Wacquant nazywa budowaniem, cegiełka po cegielce, neoliberalnego Lewiatana, projektu nie tylko ekonomicznego, ale przede wszystkim politycznego, dla którego horyzont wyznacza wizja ładu kulturowego i społecznego opartego na deregulacji, prywatyzacji i wycofywaniu się państwa z jego tradycyjnych obligacji⁴. Nie dziwi zatem ciągle wzbierająca fala prac zajmujących się niebywałą ekspansją i bezdyskusyjnym panowaniem neoliberalnej polityki we wszystkich dziedzinach życia.

Antropolodzy śledzą te nowe formy inżynierii społecznej na terenach, które tradycyjnie były ich domeną, a więc w realiach pozaeuropejskich, w dawnych koloniach, do których obecnie próbuje się przeszczepiać schematy sprawdzone w samym sercu imperium kapitału. Strumień prac dotyczących neoliberalnego eksperymentu i jego znaczenia dla społeczeństw i kultur mu poddawanych jest imponujący. Preferowanymi terenami są Ameryka Łacińska, Afryka i dawne państwa bloku sowieckiego, które także wpisują się w strategię postkolonialne i neokolonialne jednocześnie⁵. Rodzi się w tym kontekście, wielce obiecująco się za-

³ E.M. Wood, *Empire of Capital*, Verso, London 2005; w tym fragmencie tekstu odwołuję się do ustaleń z: W.J. Burszta, M. Czubaj, *Nauka w neoliberalnych objęciach*, [w:] *idem* (red.), *Ściegna konsumpcyjne. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2013.

⁴ L. Wacquant, *Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism*, „Social Anthropology / Anthropologie Sociale” 2012, no. 1, s. 66–79.

⁵ W wielu antropologiach narodowych w byłych państwach komunistycznych teoria postkolonialna sytuowana jest także w kontekście półwiekowego kolonializmu sowieckiego i jego konsekwencji dla współczesnego obrazu mentalnego owych byłych „kolonii”.

powiadająca, nowa specjalizacja antropologii współczesności, za jaką można uważać antropologię neoliberalizmu (zarówno w wymiarze historycznym, jak i opisowo-analitycznym). Co charakterystyczne, ten nurt mniej jest zainteresowany teorią neoliberalizmu, choć stawia tezę, że nie ma jednej tylko doktryny neoliberalizmu *per se*, ale istnieje wiele jej wariantów, a skupia się przede wszystkim na tym, co można nazwać praktykowaniem neoliberalizmu⁶. Wiąże się to m.in. z analizowanymi przeze mnie w ostatnich latach metakulturami podobieństwa i różnicy⁷.

Niewątpliwie podstawowy kanon teoretycznych prac o neoliberalizmie to dzieła ekonomistów, natomiast zarówno współczesna antropologia, jak i kulturoznawstwo, to ostatnie zwłaszcza w wariacie poddawanych rewizji studiów kulturowych (*cultural studies*), coraz więcej uwagi poświęcają neoliberalizmowi praktycznemu. Jednym z ważnych tematów toczących się debat jest zawłaszczenie pojęcia kultury przez dyskurs neoliberalny, co każe stawiać pod znakiem zapytania użyteczność dotychczasowego promowania tej kategorii w obu dyscyplinach, w takich przynajmniej sensach, do jakich przywykliśmy. W ramach „kapitalizmu kulturowego”, jak nazwał tę postać neoliberalizmu o uniwersalnych roszczeniach Jeremy Rifkin, kultura ma znaczenie, ale w zupełnie innym rozumieniu niż zwykli to dotąd ujmować badacze odmienności kulturowej i różnych postaci kultury symbolicznej.

Idzie o rzecz fundamentalną dla kondycji antropologicznej i kulturoznawczej – jak obie nauki, będące przecież elementem współczesnego pejzażu „rozszerzonej ekonomii”, poddane nieuchronnemu procesowi koaptacji do warunków rynkowej konkurencji w świecie nauki, są w stanie zachować własny potencjał krytyczny, który – siłą rzeczy – skierowany jest przeciwko temu, czego jest elementem, dzięki któremu – dopowiedzmy – nauki te mogą istnieć i rozwijać się w postaci instytucjonalnej. Niełatwe to zadanie, ale potrzeba jego podjęcia zaznacza się coraz powszechniej.

Uważam, że warto zainicjować, choćby na bardzo jeszcze podstawowym poziomie, swoistą wiwisekcję naszej codzienności widzianej pod tym właśnie kątem. Bardzo inspirowająca w tym względzie jest dla mnie książka F.S. Michaels *Monoculture*, w której autorka pokazuje, w jaki sposób dominująca obecnie neoliberalna opowieść o świecie, aplikowana do sposobów myślenia powszechnego, skutkuje formą życia, z której konsekwencji nie zawsze zdajemy sobie sprawę⁸. Wiwisekcja, jak wiadomo, to zawsze zabieg dokonywany na żywym organizmie, a więc na całości ukształtowanej i będącej w ruchu, której chcemy się przyjrzeć, by zobaczyć jej mechanizmy i logikę. Manifesty założycielskie kulturoznawstwa silny nacisk kładły zawsze na ten aspekt teorii i praktyki badawczej, który miał związek z „poszerzaniem pola demokracji”, jak to ujął Raymond Williams, skąd brał się postulat dowartościowywania zjawisk marginalizowanych w oficjalnym dyskursie „wysokiej” hu-

⁶ Pelen przegląd literatury z tego nurtu znaleźć można w tekście Mathieu Hilgersa *The Historicity of Neoliberal State*, „Social Anthropology / Anthropologie Sociale” 2012, no. 1, s. 80–94, oraz w kolejnym numerze (2/2012) tego periodyku w artykule Jamie Pecka i Nika Theodore, *Reanimating Neoliberalism: Process Geographies of Neoliberalisation*, s. 177–185.

⁷ Zob. W.J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, PIW, Warszawa 2008.

⁸ Zob. F.S. Michaels, *Monoculture. How One Story Is Changing Everything*, Red Clover Press, Kamloops, BC 2011.

manistyki. To, co antropologia rozszerzała przestrzennie pod postacią badań społeczeństw pozaeuropejskich, studia kulturowe chciały „pogłębić”, udając się w realia klasowe nowoczesnych społeczeństw kapitalistycznych. Antropologicznie rozumiana kultura uległa tutaj swoistemu przejściu i „rozbiorowi” z punktu widzenia różnic klasowych, rasowych, subkulturowych, a także ze względu na płec kulturową, orientację seksualną i wszelką odmienność od kultury dominującej. Tym samym dokonano się, czynione z pełną świadomością, upolitycznienie tej kategorii pojęciowej i nadanie jej statusu centralnego pola dociekań. Szybko jednak okazało się, że polityczność kultury wikła się wielorako w ekonomię, a rozległe pole symboliczne, jakie kultura tworzy, to kolejny teren ekspansji neoliberalnej, na którym można robić interesy. Już Herbert Marcuse zwracał uwagę na niebezpieczeństwo, że to, co na początku niosło z sobą spory potencjał krytyczny i polityczny, zaczęło być swoistą, akademicko uprawomocnioną, afirmacją kolejnych form kapitalistycznego zawłaszczania kultury jako pola rzekomej wolności. Niedawno wydana książka zbiorowa *The Renewal of Cultural Studies* zajmuje się pokazaniem, jak dziedzina wiedzy, o której powiadano, że ma wręcz rewolucjonizujący dla humanistyki potencjał, została zinstytucjonalizowana i poddana rygorom akademickiej rutyny, a dominującym paradygmatem badawczym stał się kulturowy populizm. Współcześnie jakiegokolwiek „dowartościowywanie” kultury popularnej nie ma charakteru politycznego, a sama popkultura to terytorium konsumpcji uwarunkowanej jak najbardziej klasowo⁹, zwłaszcza w jej warstwie dyskursywnej. Z kolei co bardziej krytyczni antropolodzy, jak choćby George E. Marcus, zauważają, że w istocie dostarczana przez nich wiedza jest konsumowana jako „seconhands” przez samych zainteresowanych, niewiele oddziałując na kształt świata.

Okazuje się, że po trzech dziesięcioleciach neoliberalnej wizji świata i dominacji szczególnej wersji globalizacji opartej na nierównościach, wykluczeniu i fundamentalizmie rynkowym, studia kulturowe i antropologia kierują obecnie swoją uwagę na wypracowanie teoretycznego wspólnego podłoża i zasad spójności metodologicznej, które umożliwią badania, jak ludzie radzą sobie z ekonomią i stosunkami społecznymi „zabetonowanymi”, jak się powszechnie sądzi, według neoliberalnego wzorca konkurencji i efektywności. Chodzi o wszelkie formy praktyk demokratycznej partycypacji w obliczu najszerzej rozumianego dyskursu neoliberalnego, który daje priorytet funkcjonowaniu rynku. Tym samym, jak słusznie podkreśla Nick Couldry, humanistyka współczesna winna być nauką zajmującą się deficytem demokracji, swoistym świadectwem, głosem na rzecz wartości kulturowo-symbolicznych, które są w defensywie¹⁰. Nie jest to wiedza w postaci abstrakcyjnej teorii, ale rodzaj „polityki polityki” wskazującej na przepaść istniejącą i doświadczaną między zasadami i celami demokracji a codziennością ekonomii, polityki i interakcji społeczno-kulturowych.

Wróćmy teraz do zasygnalizowanego pojęcia monokultury, które warto nieco bliżej scharakteryzować. Źródłem inspiracji dlań jest z pewnością Isaiah Berlin i jego koncep-

⁹ Zob. P. Smith, *Introduction*, [w:] *idem* (red.), *The Renewal of Cultural Studies*, Temple University Press, Philadelphia 2011, s. 3.

¹⁰ N. Couldry, *The Project of Cultural Studies: Heretical Doubts*, [w:] P. Smith (red.), *The Renewal...*, *op. cit.*, s. 9–16, oraz *idem*, *Why Voice Matters. Culture and Politics after Neoliberalism*, Sage, London 2010.

tualizacja idei, które potrafią zdominować ludzkie myślenie i działanie w taki sposób, iż stają się niejako bezalternatywne. Niektóre z nich potrafią zawłaszczyć wyobraźnię całego pokolenia, kształtując niemal każdy aspekt życia. Przyglądając się cywilizacjom – pisze Berlin w *Korzeniach romantyzmu* – znajdziemy w nich szczególne wzorce życia, w których ujawniają się zasady danej epoki; jeśli pokusimy się o wyodrębnienie takiego wszechogarniającego codzienność wzorca, stanowi to ważny krok do zrozumienia świata dającego legitymatyzację ludzkim myślom, uczuciom i działaniom¹¹.

Przyglądając się takim kontekstowo zlokalizowanym wzorcom, postrzeganym jako ważne matryce oglądu świata, możemy dostrzec, że formują one panującą, dominującą opowieść, która zawłaszcza w specyficznym sensie i poddaje ujednoliceniu zróżnicowanie kulturowe rzeczywistości, tworząc w rezultacie to, co możemy nazwać monokulturą właściwie. Sytuując się, tkwiąc wewnątrz podobnej dominującej opowieści w danym momencie historii, jesteśmy skłonni przyjąć zawartą w niej proponowaną definicję rzeczywistości. W sposób świadomy i nieświadomy (jakby zgodnie z definicją obu rodzajów wolności Berlina) działamy więc i myślimy w taki, a nie inny sposób, „ramujemy” nasz ogląd do matrycy światopoglądowej traktowanej jako wzorzec bezkonkurencyjny. W wypadku neoliberalizmu przybrało to znaną postać TINA – *there is no alternative*, o czym szeroko swego czasu dyskutowano. W przyjętej przez Michaels poetyce powiedzieć można, że oddajemy się we władanie monokultury, której jawne i ukryte zasady mają zdolność kierowania naszymi poczynaniami, więcej – formowania oglądu świata, który „przykrawa” – nazwijmy to – poziom obserwacyjny (to, co robimy w życiu i co jawi się jako konieczność) do abstrakcyjnych reguł aksjologicznych. Słowem, monokultura staje się niemal niewidocznym fundamentem kształtującym nasze życie, a jeśli weźmiemy pod uwagę wszechogarniającą perswazję na jej rzecz, czego przecież doświadczamy na co dzień, jawi się jako zasada życiowa. Wydatnie wspomaga ten proces socjalizowania „do” liberalizmu proponowany i upowszechniony dyskurs o nachyleniu ekonomicznym, o czym przejmująco pisze Alain Bihl¹².

Wystarczy tylko przyrzeć się losom idei wielokulturowości, zamienionej częstokroć albo w jej wersję butikową (jak chce Stanley Fish), albo w rozmaite wersje wielokulturowości związanej w globalnym turymem. Owo swoiste „przecedzenie” empirycznego zróżnicowania konwencji kulturowych przez „sito” pojęciowe liberalnej metakultury podobieństwa sprawia, że to wszystko, co umyka owemu situ, jawi się jako problem już nie kulturowy (w liberalnym sensie), ale ideologiczny, często będący zarzewiem kolejnej odsłony wojen kulturowych. Nie będzie wiele przesady w powiedzeniu, że zasada brzmi: niech szczenią inni, którzy nie podzielają naszych konwencji odnośnie do wartości przez nas preferowanych.

¹¹ I. Berlin, *Korzenie romantyzmu: wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, przeł. A. Bartkowiak, Zysk i S-ka, Poznań 2004.

¹² A. Bihl, *Nowomowa neoliberalna. Retoryka kapitalistycznego fetyszyzmu*, przeł. A. Łukomska, Książka i Prasa, Warszawa 2008; książka ta stanowi doskonały punkt wyjścia do śledzenia neoliberalnej nowomowy w dziedzinie kultury, czym zajmuję się w przygotowywanej do druku książce *Preteksty* (WN Katedra, Gdańsk 2014).

F.S. Michaels w swojej niewielkiej książeczce, uhonorowanej zresztą w 2011 roku nagrodą George’a Orwella, szczegółowo zajmuje się ową przenikającą siłą **monokultury ekonomicznej**, będącej współczesną ortodoksją. Dominująca opowieść, której źródłem jest ekonomia, ale przyjmująca postać ortodoksji o charakterze światopoglądowym, zmieniła, i nieustannie to robi, przynajmniej sześć obszarów naszego życia, oczywiście w różnym stopniu i natężeniu. Dotyczy to zatem myślenia o: 1) naszej pracy, 2) naszych relacjach z innymi i świecie przyrody, 3) kwestiach wspólnotowych, 4) zdrowiu fizycznym i duchowym, 5) edukacji oraz 6) kreatywności opartej na założeniach i wartościach ekonomicznych¹³. Kulturoznawstwo współczesne zajmuje się jak najbardziej tymi obszarami naszego bytu, ale zbyt rzadko przyjmuje krytyczną, rzecz można – kontrkulturową, perspektywę ich nicowania.

Przyglądając się analizom Michaels, dotyczącym wyłącznie warunków społeczeństwa kanadyjskiego i amerykańskiego, nie ma się wszak wątpliwości co do szerszego zasięgu oddziaływania monokultury neoliberalizmu, co do jej przenikającej mocy dla antropologicznie rozumianej kultury symbolicznej (wzorce życia), co zresztą doskonale dokumentują badania kulturoznawcze, także w ramach kolejnych „zwrotów” czy „przełomów”. Antropologowie, o czym była już mowa, sprawdzają przede wszystkim, jak owa monokultura oddziałuje na „system nerwowy” krajów postkolonialnych, by odwołać się do sformułowania Michaela Taussiga¹⁴. W jednej z najnowszych prac kanadyjski antropolog Samuel Veissière pokazuje przejmująco mechanizmy Transatlantyckiej Kulturowej Ekonomii Pożądania, jakie istnieją w brazylijskiej kulturze seksualnej. Duchy Imperium, jak nazywa monokulturę wyobrażeń związanych z kanonami piękna i brzydoty „na sprzedaż”, kształtują koncepcje ciała, wpisując się w szerszy kontekst wyobrażeń rasowych, klasowych i narodowych na zasadzie asymetrii władzy. Niewidoczne pozornie Imperium (dawny system kolonialnej dominacji) ciągle kształtuje obraz świata mieszkańców niegdysiejszych peryferii¹⁵. W nieco innym trybie o podobnych kwestiach pisze Vivek Chibber w swojej przekonującej krytyce *subaltern studies* jako ważnego odłamu studiów postkolonialnych, podważając logikę rozumowania opartą na tezie, że kapitalizm w centrum i na peryferiach to dwa odmienne zjawiska. Tym bardziej tak nie jest w odniesieniu do neoliberalizmu, świetnie moszczącego się w każdym zakątku świata, mimo tezy Dipesha Chakrabarty’ego o prowincjonalizacji Europy¹⁶.

Konwencjonalne spojrzenie na różnice między studiami kulturowymi i antropologią społeczno-kulturową i teza o tym, że te pierwsze są jedynie popkulturową wersją prawdziwych badań opartych na rzetelnej etnografii (jak twierdził m.in. Clifford Geertz), zdają się nie dostrzegać jednego istotnego aspektu. Historycznie bowiem rzecz biorąc, antropologia

¹³ F.S. Michaels, *op. cit.*

¹⁴ M. Taussig, *The Nervous System*, Routledge, New York 2001; zob. także: *idem*, *Walter Benjamin’s Grave*, University of Chicago Press, Chicago 2006.

¹⁵ Zob. S. Veissière, *The Ghost of Empire. Violence, Suffering and Mobility in the Transatlantic Cultural Economy of Desire*, LIT, Berlin 2013; szerzej o tym w moim tekście *Nomadyczność i pretekst* (złożony do druku w „Kulturze Współczesnej”).

¹⁶ V. Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London 2013; D. Chakrabarty, *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.

wyspecjalizowała się w badaniu kultur opartych na komunikacji bezpośredniej (*immediate cultures*), a powstałe kilkadziesiąt lat później studia kulturowe swoją domeną uczyniły kultury mediacji (*mediation cultures*). Tutaj właśnie tkwi źródło wielu nieporozumień z przeszłości co do statusu obu nauk, ale jednocześnie ta suponowana różnica przestaje być obecnie tak istotna, jak głosiłaby to silna wersja separatyzmu pokrewnych w istocie wielce dyscyplin.

Nie ma wątpliwości, że istota kultury opiera się na złożonych mechanizmach mediacyjnych, że także najprostsze z nich potrafiły się komunikować na zasadach typowych dla współczesnej logiki mediów (słynne afrykańskie „mówiące bębny”)¹⁷. Czym innym jest jednak mediacja, a czym innym mediatyzacja. Ta pierwsza dotyczy opisu ogólnej charakterystyki każdego procesu komunikacji za pomocą najróżnorodniejszych mediów, natomiast mediatyzacja opisuje to, co **już** jest oparte na mediacji komunikacji medialnej – stara się uchwycić naturę wzajemnego związku między historycznymi zmianami w komunikacji i innymi transformacjami. Mediatyzacja, słowem, zakłada uprzedni fakt zapośredniczenia medialnego. To, rzecz jasna, wielkie pole teoretycznej debaty, toczącej się obecnie przede wszystkim w kontekście nowych mediów i kolejnych rewolucji technologicznych. Z dyskusji tej jasno wynika, że istnieją bardzo różne rozumienia mediatyzacji. Chcę zająć się tylko jednym z nich, tym, które wydaje mi się najciekawsze w kontekście niniejszego tekstu. Chodzi o rozumienie mediatyzacji jako przenikania logiki mediów do innych instytucji, pól i systemów społecznych.

Niezwykle ciekawy zespół założeń teoretycznych sformułował w tym względzie Winfried Schulz, który uważa, że wspomniane przenikanie to jedynie jeden z elementów mediatyzacji, która jako taka posiada cztery aspekty: a) rozszerzenie; b) substitucję (media, w całości albo częściowo, zastępują społeczną działalność i instytucje); c) amalgamację (zacierają się różnice między doświadczeniem i przeżyciem *Erlebnis* a doświadczeniem i przeżyciem zapośredniczonym); d) akomodację (pogłębiająca się tendencja w różnych sferach społecznych ku „orientacji na media”, zainicjowana oczywiście przed laty przez telewizję)¹⁸.

Mediatyzacja może być pośrednia lub bezpośrednia. I znów – badacze medioznawcy, znawcy procesów komunikacji i podobnie „nowocześnie” zorientowani kulturoznawcy preferują rozważania dotyczące tej drugiej; antropolodzy, którzy z niejakim opóźnieniem zajęli się rolą mediatyzacji „na peryferiach” (a więc w kulturach poddanych mediatyzacji na zasadzie dyfuzji technologii na obszary marginalne z punktu widzenia Zachodu), skupiają się przede wszystkim na mediatyzacji pośredniej (np. związek między lokalnymi teologiami a technologią w ich wymiarze pragmatycznym), nie stroniąc jednak coraz częściej od rozważań nad wpływem mediatyzacji na pluralizm kulturowy współczesności¹⁹.

¹⁷ Zob. J. Gleick, *Informacja. Bit – wszechświat – rewolucja*, przeł. G. Siwek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, rozdział *Bęben, który mówi* (*Kiedy szyfr nie jest szyfrem*), s. 19–32; autor opisuje, jak wiele czasu zajęło Europejczykom zrozumienie semantyki przekazu tego szczególnego medium informacyjnego.

¹⁸ Zob. W. Schulz, *Reconstructing Mediatization as an Analytical Concept*, „European Journal of Communication” 2004, vol. 19, s. 87–101.

¹⁹ Najlepszym tego przykładem jest ważna praca: N.M. Underberg, E. Zorn, *Digital Ethnography. Anthropology, Narrative and New Media*, University of Texas Press, Austin 2013.

Wspólnym – ponownie – polem kulturoznawczo-antropologicznym, stymulowanym w perspektywie badań europejskich współczesną myślą niemiecką, jest ujęcie mediatyzacji jako **metaprocesu i panoramy**, co w najbardziej rozbudowanej postaci zaproponował Friedrich Krotz w serii swoich prac – zarówno autorskich, jak i pisanych z innymi badaczami²⁰. To już jakby nowy jakościowy sposób widzenia mediatyzacji jako konstrukcji pojęciowej, za pomocą której staramy się zrozumieć ogólne procesy zmiany. Według bremeńskiego uczonego, na mocy pojęcia metaprocesu zmierzamy do jasnego określenia wielkich, długotrwałych i fundamentalnych przemian kulturowych, w pewnej mierze – jak twierdzi – zmagamy się z „procesem procesów” mających wpływ na kulturowy rozwój ludzkości *per se*. Dotyczy to teoretyzowania w ramach refleksji naukowej, ale także nas wszystkich, którzy staramy się ogarnąć zmiany w codziennym życiu: to, co w istocie robimy, formy ekspresji i rezultaty naszych działań w mknącym do przodu świecie, który w coraz większym stopniu jest hybrydą człowieczeństwa i technologii, a my sami należymy do ja różnorodniejszych wspólnot praktyki, jak nazywa je Etienne Wenger²¹.

Mediatyzacja należy do całego zespołu podobnych metaprocesów, którymi zajmuje się współczesna humanistyka. Krotz wymienia metaproces indywidualizacji ze wszystkimi jego pochodnymi (poczucie niepewności i ryzyka, polityka wyboru, nowe formy komunikacji, eventyzacja), metaproces globalizacji i – wreszcie – komercjalizacji. Zdiagnozowanie tych różnych metaprocesów, wśród których mediatyzacja odkrywa istotną rolę jako nośnik pewnej koncepcji rozwoju, który świetnie sprawdza się w ramach metakultury podobieństwa neoliberalizmu, to jedno z zadań dla krytycznej refleksji kulturoznawczej. Mediatyzacja czy inny metaproces musi zostać przede wszystkim dookreślona, choćby z tego względu, że – jak pokazują antropolodzy mediów – przebiega ona w różny sposób, choć według logiki narzucanej przez technologicznie zapośredniczoną mediację. Warto w tym momencie przywołać – najpierw ostrzeżenie, potem propozycję Bruno Latoura, ściśle korespondujące, jak sądzę, z moim wywodem. Odpowiedni fragment brzmi następująco:

Czy zwróciliście uwagę podczas konferencji socjologicznych, politycznych spotkań czy posiedzeń w barze na gesty, jakie ludzie wykonują, gdy przywołują Wielki Obraz, w obrębie którego starają się dokonać podmiiany tego, co właśnie zostało powiedziane, by wpasowało się to w łatwo uchwytny byty jak „późny kapitalizm”, „rozwój cywilizacji”, „Zachód”, „nowoczesność”, „ludzka historia”, „postkolonializm” czy „globalizacja”? Ich ręce rozkładają się jedynie na tyle szeroko, by mogły uchwycić co najwyżej dynię!²²

Według Latoura to, co społeczne, wydaje się duże tylko w ramach owego Wielkiego Obrazu, w rzeczywistości nie będąc takie wielkie...

²⁰ Zob. A. Hepp, *Cultures of Mediatization*, Polity, Cambridge 2013; tam szczegółowe omówienie poglądów Krotza i dalsze dyskusja.

²¹ E. Wenger, *Communities of Practice. Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

²² B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 273.

W rezultacie Wielki Obraz to tylko... obraz. Toteż w następnej kolejności można postawić pytanie: w jakim kinie czy też w której galerii jest *pokazywany*? W oparciu o jaką optykę przeprowadza się *projekcję*? Do jakiej widowni został *skierowany*?²³

Zamiast Wielkiego Obrazu Latour proponuje pojęcie panoramy, a to dlatego, że:

W przeciwieństwie do oligopticonu, panoramy, jak sugeruje etymologia, ukazują *wszystko*. Lecz jednocześnie nie ukazują *niczego*, ponieważ po prostu demonstrują jakieś wyobrażenie namalowane (bądź rzutowane) na cienkim murze pokoju całkowicie *odciętego* od zewnętrznego świata²⁴.

Latour, widząc wszystkie zalety i niedostatki panoram, nawołuje do ich badania i stosowania, co uzasadnia w ten sposób:

Panoramy zbierają, nakładają ramy, hierarchizują, porządkują i organizują, stanowią one źródło dobrze uporządkowanego zoomu. Toteż, niezależnie od tego, jak bardzo nas zwodzą, przygotowują do podjęcia leżącego przed nami zadania politycznego²⁵.

Niniejszy tekst, będący bardzo roboczą wersją projektu jednej z wersji kulturoznawstwa krytycznego, sugeruje tedy, że zarówno pojęcie monokultury (w domyśle neoliberalnej), jak i mediatyzacji (sprzyjającej przede wszystkim jej rozprzestrzenianiu) wymagają przede wszystkim starannej wiwisekcji w duchu panoram Latoura, a więc także jako meta-proces. To zadanie na przyszłość. Teraz musimy zadowolić się jedynie zasygnalizowaniem, jak różne aspekty monokultury zderzają się z podmiotowym wyborem i jaki rodzaj napięcia buduje się zawsze na tym styku. Proponuję dwa przykłady: antropologiczny i literacki.

Grecja w monokulturze Europy

Grecja, geograficznie jeden z wielu bałkańskich spadkobierców imperium osmańskiego, to rubież kultury Zachodu, wyspa na morzu dzikości bałkańskiej części Europy, która musi spełnić dopiero jasne kryteria, aby do mitycznego Zachodu przylegać, trochę jak bękart, trochę jak późne i niechciane dziecko. Ale z drugiej strony: mówimy Grecja, myślimy: podwaliny tego, czego współcześnie „Europa strachu” usilnie stara się strzec – europejskiej tożsamości.

Znawczyni tej części świata, Maria Todorova, dostrzega obsesyjny nacisk, jaki Grecy „kładą na swoją europejskość, będąc szczególnie wrażliwymi na odmowę uznania ich za Europejczyków – jako jedyne bałkańskiego i pod względem religijnym bizantyjskiego członka Unii Europejskiej”²⁶. A w końcu przecież nawet słowo „Europa” jest słowem greckim.

Kłopotliwa i paradoksalna pozycja Grecji polega na tym, że jest ona „naszym duchowym przodkiem”, a z drugiej strony – pariasem Zachodu. I tu rodzą się pytania, dziwnie

²³ *Ibidem*, s. 274.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, s. 277.

²⁶ M. Todorova, *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2008, s. 102.

nieobecne w oficjalnych debatach zarówno nad dzisiejszym kryzysem greckim, jak i nad pomysłem, jak uczynić z Europy wspólny organizm przy zachowaniu etnicznej i kulturowej autonomii. Czy odmienność wzorów kultury jest jakimś argumentem przed ostateczną unifikacją europejskiego stylu życia, który tak naprawdę znaczy dziś: kapitalizm usługowy plus konsumpcja plus rozwój globalnego biznesu turystycznego? W skrócie: czy da się i w ogóle potrzeba z każdej Grecji zrobić modelowo dopięty Luksemburg? Czyż nie lepiej żyć w czasie wolno płynącym, spędzanym w gronie najbliższych i na niekończących się opowieściach, których sens znany jest tylko kręgowi wtajemniczonych? Tak jak wielokrotnie doświadczymy tego w *Greku Zorbie*, gdzie opowiada się o „odwiecznych sprawach”: zbiorach, winnicach, deszczu.

W europejskim zapędzie do ujednolicania konwencji życia przeoczono coś zasadniczego. Zwłaszcza jeśli nie rozumie się tego, co antropologdy zwykli nazywać kulturową zażyłością, istotną w wypadku tożsamości Greków. Zażyłości kulturowej nie da się poznać z zewnątrz, trzeba zostać najpierw dopuszczonym do wspólnoty lokalnej – mówić jej językiem, potrafić odczytać ukryte kody codzienności, słowem – określić zarysy podziałów między oficjalnymi wzorami kultury narodowej a doświadczeniem obywateli. Antropologia odsłania te napięcia, stosując termin „nostalgia strukturalna” – ma to polegać na użyciu wyobrażeń o utraconej doskonałości w celu wytłumaczenia pożalowania godnego stanu współczesnego świata, a zwłaszcza konieczności narzucania przepisów prawnych i oporu wobec nich. Grecja biurokratów europejskich i Grecja w obliczu kryzysu to dwie nieprzystające do siebie rzeczywistości. Podobnie jak w *Greku Zorbie*, gdzie obcych częstuje się „książęcym daniem”: pewnego razu, gdy książę Jerzy odwiedził pewien klasztor na górze, zgotowano mu królewską ucztę:

Wszystkim podano mięso, tylko przed księciem stał głęboki talerz z zupą. Książę wziął łyżkę i pomieszał. „Fasola?” – pyta zdziwiony. „Jedz, wasza wysokość – powiedział przeor. – Jedz, a potem będziesz pytał”. Książę spróbował jedną łyżkę, dwie, trzy, opróżnił talerz, oblizał się. „Cóż to za wspaniała potrawa?” – pyta. – Co za smaczna fasola! Smakuje jak mózdzek”. „To nie fasola, wasza wysokość – odpowiedział przeor ze śmiechem. – Nie, nie fasola. Wykastrowaliśmy na to wszystkie koguty w okolicy”²⁷.

Do tego dochodzi jeszcze Grecja zmitologizowana, co dopiero komplikuje sprawę.

Grecy są najbardziej nierównomiernie rozmieszczonym narodem w Europie. Kraj liczy ponad cztery tysiące wiosek, rozrzuconych na kontynencie i na 227 zamieszkałych wyspach (z 1500 ich ogólnej liczby). W każdej z nich mieszka średnio po 100 mieszkańców, najczęściej starszego pokolenia, jako że młodzież emigruje masowo. Co więcej, również Ateny, stolica państwa, nie przypomina typowych metropolii w rodzaju Paryża czy Londynu; to raczej megawieś będąca dopiero w procesie transformacji ku prawdziwej metropolitalności. W przestrzeni miejskiej stolicy mieszka prawie jedna trzecia populacji kraju, którą scala amalgamat silnych i często zantagonizowanych relacji opartych na przyjaźni, plotce i więziach rodzinnych.

²⁷ N. Kazantzakis, *Greku Zorba*, przeł. N. Chadzinikolau, Książka i Wiedza, Warszawa 1989, s. 55.

Zabójstwo nastoletniego Aleksisa Grigoropoulou w grudniu 2008 roku dało początek ateńskiej rewolcie, trwającej właściwie nieprzerwanie do dziś, wzmocnionej ostatnio widmem bankructwa kraju. Jak zauważają uczestnicy tych wydarzeń, piszący o nich w książce *Revolt and Crisis in Greece*²⁸, grudzień 2008 ujawnił potęgę owych przedkapitalistycznych więzi opartych na wspólnocie krwi i terytorium. Insurekcja grecka ma wszelkie cechy ludowego anarchizmu, dzieje się na ulicach ateńskiej Exerchei oraz pod parlamentem: wszędzie pełno gawędzących ludzi, popijających frappé, włóczących się po okolicy, zbierających się w grupki „oburzonych”, głosujących przez podniesienie ręki grup i spontanicznych ciał społecznych, organizujących żywność i napoje ochotników. Ma się wrażenie, że nikt w tej gigantycznej agorze nie pracuje...

Jest to prawdziwa przestrzeń publiczna, taka, za którą tęskni się w Europie Zachodniej, w której miasta zostały wyprane z głębszych relacji społecznych. Współczesna grecka agora przypomina, że miasto może być swoistą „rozszerzoną rodziną”, a więc miejscem i wspólnotą, gdzie ludzie się spierają, podejmują decyzje, mądrzejsze czy głupsze, ale czynią to zawsze wspólnie w przestrzeni, która jest przede wszystkim dla ludzi, a nie dla deweloperów.

Sami Grecy powiadają, że źródłem ich obecnych kłopotów jest fakt, iż kraj i ludzie przenieśli się z realiów społeczeństwa agrarnego wprost do ponowoczesnego kapitalizmu. W pozornie zglobalizowanym pejzażu, wypełnionym gadżetami luksusu, nadal liczy się przede wszystkim rodzina i krąg przyjaciół, codziennością są żyjące pod jednym dachem rodziny rozszerzone, Kościół przestrzega przed wielonarodowymi korporacjami, które „nie mają twarzy”, większość ludzi nie wierzy rządowi (dlatego można go okradać, a przynajmniej kontestować). To z Grekami przecież zwykło się wiązać pojęcie amoralnego familizmu – przedkładanie lojalności wobec rodziny nad obowiązki wobec instytucji państwowych.

Teraz jednak, po latach radosnej konsumpcji, wynikającej z bardzo szczodrej redystrybucji dochodów i podwyższania pensji, beztroska bezpowrotnie minęła, a przyszłość jawi się mrocznie, tym bardziej że kontrakt społeczny zawarty w latach 80. między socjalistycznym premierem Andreasem Papandreou a społeczeństwem jest nie do utrzymania w dotychczasowym kształcie.

To jednak dobry czas dla narodowej wiwisekcji. Dokonuje się ona na dwa sposoby – z zewnątrz, w kontekście kryzysu i powrotu „problemu Południa”, oraz od wewnątrz – właśnie w ramach zażyłości kulturowej. Grecy żyją jakby w podwójnej świadomości – dawnej świetności i współczesnej mentalności postkolonialnej. Ta mieszanina dumy i uprzedzeń widoczna jest zwłaszcza wtedy, gdy udamy się na grecką prowincję. Jak dowodzą staranne analizy antropologiczne, grecka natura, *fisiko*, to połączenie orientalizmu praktycznego i okcydentalizmu praktycznego. W ramach autoironii ujawnianej w sytuacji zażyłości kulturowej Grecy świetnie wiedzą, że niewiele ich łączy ze starożytnymi antenatami, że piętno na ich tożsamości wywarła przede wszystkim walka z Turcją i obrona przed prawdziwą orientalizacją, jaką byłoby narzucenie islamu. Dlatego, ironicznie i bez złudzeń, ciągną korzyści z takiego bytowania między Zachodem a Orientem – kiedy trzeba, robią oko do tego

²⁸ A. Vradis, D. Dalakoglou (red.), *Revolt and Crisis in Greece. Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*, AK Press, London–Athens 2011.

pierwszego, będąc w posiadaniu silnej sankcji historycznego pierwszeństwa; na potrzeby globalnego turystyki nie zaszkodzi jednak odrobina orientalizacji, tym bardziej że wpływy tureckie są widoczne w wielu sferach kultury, a wróg nie mieszka w granicach państwa.

Maria Todorova pisze o hierarchicznym układzie wielu tożsamości:

Współczesny Grek lub Greczynka opisaliby siebie po pierwsze jako Greków, następnie zgodnie z tożsamością lokalną (Kreteńczycy, Macedończycy, Epiroci itd.), po trzecie jako Europejczyków, a dopiero potem odnieśliby się do Bałkanów, Europy Południowo-Wschodniej lub Morza Śródziemnego. Mimo że stosunek Greków do bałkańskości nie jest entuzjastyczny, godzą się na nią, ponieważ są uwrażliwieni przede wszystkim na pejoratywny wydźwięk „Orientu” (konkretnie w wydaniu tureckim), a nie „Bałkanów”²⁹.

Grecy z lubością mitologizują swój kraj: przemijają pokolenia, wydarzają się tragedie i wojny, a „greckość” jako *exemplum virtuti* przechowuje się w niezmienionej postaci. Prym w odnawianiu mitu wiedzie oczywiście literatura – zarówno poezja, w tym obu greckich noblistów, jak i proza, z *Grekiem Zorbą* na czele. Również w eseistyce jasno określa się, gdzie zaczyna się Grecja. Spyros Melas tak oto ją widzi:

Kiedy wracając z podróży do Europy – skąd wypędziły nas szare chmury i burze – ujrzelśmy w dolinie Strumy kawałek niebieskiego nieba, moja towarzysząca podróży wykrzyknęła: „To Grecja!”³⁰. I nie myliła się. Nasza granica rozpoczęła się dokładnie pod tym skrawkiem błękitu. (...) Idee Platona i ody chórów Sofoklesa są przepojone tym błękitem. Wypełnia on marmurową harmonię budowli i prześwity w ruinach. Odbija się w wodach morza, i w ten sposób nasza wyrzeźbiona jak relief ziemia rozciąga się między dwoma bezkresnymi pasmami błękitu, płynnym (morze) i lotnym (niebo)³⁰.

Fillohelenizm każe traktować Grecję jako wcielenie tego wszystkiego, czego brakuje Orientowi (co oczywiste, skoro dla Greków Turcy to niepotrafiące mówić woły...), ale także Zachodowi.

O wiele bardziej pragmatycznie widzą to obserwatorzy zewnętrzni. Amerykański historyk W.H. McNeil, spędziwszy wiele lat w Grecji, orzekł, że grecka historia i osobowość (także ta ulegająca pokusie mitu) wynika z koegzystencji trzech grup społecznych: wojowników z gór, rolników z równin oraz Greków z wybrzeża, parających się handlem.

Prawdziwy klucz do greckiej mentalności leży w ludziach z równin, rolnikach, którzy poza uprawą winorośli i drzew oliwnych od zawsze parali się handlem zbożem i wykazywali wyjątkowe talenty negocjacyjne. Tutaj tkwi źródło wielu stereotypowych skojarzeń na brzmienie słowo „Grek”. Dla ludów ościennych pozostających z tymi mistrzami handlu w kontakcie naród grecki to naród indywidualistów i egocentryków (no cóż, cztery tysiące lat jakoś to usprawiedliwia). Nawet przedwojenne polskie powiedzenie głosi, że jeden Żyd oszuka stu Polaków, jeden Ormianin stu Żydów, a jeden Grek stu Ormian. W zabawnej książeczce Aleksandry Fiady *Grecy. Podręcznik ksenofoba* możemy z kolei przeczytać taką oto charakterystykę:

²⁹ M. Todorova, *op. cit.*, s. 103.

³⁰ Cyt. za: *ibidem*, s. 102.

Grek to najbardziej rozumna, ale i najbardziej zrozumiała istota pod słońcem; człek przedsiębiorczy, ale działający chaotycznie. Ma poczucie honoru, będąc przy tym pełnym uprzedzeń. W gorącej wodzie kąpany, toteż łatwo zadziera z innymi. Walczy w obronie prawdy, by za chwilę znienawidzić kogoś, kto nie ma ochoty pokłonić się kłamstwu. Dziwne to stworzenie, ten Grek: niepokromiony, ciekawski, raz dobry, innym razem zły, mimozowaty w nastrojach, egocentryczny; mieszanina człowieka głupekowatego i mędrca. Można mieć nad nim litość lub go ubóstwiać, lecz przecież nie sposób go sklasyfikować³¹.

Sami Grecy, pytani, co jest dla nich najważniejsze we współczesnej Grecji, odpowiadają dumnie, że to wszystko, co nie mieści się w normach europejskich – gościnność, luz, wielogodzinne dysputy na rogach ulic, maskulinizm, no i spora aprobata dla lenistwa, które wcale nie jest bezproduktywne, a przeciwnie – kształci intelekt i charakter.

Są jeszcze wspomniani przez McNeila Grecy z gór – obecnie zdziesiątkowani przez emigrację do miast, zawsze egzystujący na granicy ubóstwa, czego Unia nie zmieniła. Zmierzch bohaterskiej tradycji Homerowej wiąże się właśnie z destrukcją tej grupy, co sprawia, iż żywe do niedawna inkrustowanie dyskusji w wiejskiej gospodzie cytatami i odniesieniami do poematów, które były pamiętane z pokolenia na pokolenie, dziś służą jedynie turystycznej gawiedzi, która zasiada w folklorystycznych knajpach, gdzie co najwyżej „odgrywa się” jedynie żywe dawniej sytuacje.

Grecja bowiem, niezależnie od tego, jakie procesy się w niej dokonują, potrafi czarować przybyszów, zwłaszcza z Północy. Grecja jest przyjazna, jakby zgodnie z ideą *parea*, a więc tworzenia związków przyjacielskich, które pozwalają przetrwać największe katastrofy polityczne i gospodarcze. To, że określenie „grecki” stało się dla Europy synonimem problemu, który nie daje się racjonalnie rozwiązać, bo wynika to z katastrofalnej, według kryteriów Zachodu, postawy obywatelskiej, dla samych zainteresowanych sprowadza się do postawy: „kto by się tym przejmował”.

Ale Grecy zjednują nas sobie tym, że nikogo nie udają. Wszystko w tym kraju sprawia wrażenie nieukończonego – od Partenonu po sterczące w niebo metalowe pręty porzuconych w połowie budowy domów (bo co nieskończone, nie podlega opodatkowaniu), na podwórzach wala się folia i zalega gruz, a zakazy palenia traktowane są nader elastycznie – od lotnisk poczynając. Amerykański przewodnik niepotrzebnie przestrzega przybyszów, aby nigdy nie zaglądali na zagrożone greckie podwórko: „Grecy są przywiązani do wszystkiego, co »kiedyś jeszcze może się przydać«. Może za cztery tysiące lat?”. Unijni oficjele i biurokraci od dawna mieli świadomość, że pod względem psychologicznym Grecy byli prawdopodobnie najodleglejsi nie tylko od epicentrum Unii, uosabianej przez Niemcy i Francję, ale także od samej idei obywatelstwa europejskiego jako pewnej wspólnoty odpowiedzialności. Warto jednak pamiętać, że to oni pierwsi próbowali jednoczyć Europę, a także jasno – dzięki Herodotowi i Ajschylosowi – zdefiniowali, czym jest Orient, świat odmiennych wartości, których obecnie kontynent tak się obawia.

Grecy są Innymi Europy, ale w nie w takim sensie, jak pozostałe narody i grupy etniczne Bałkanów – są inni potęgą mitu i odmienności własnej kultury. Nie ma debaty o współczesności Grecji bez odwołań do starożytnej historii, choćby rzekoma ciągłość historyczna była

³¹ A. Fiada, *Grecy. Podręcznik ksenofoba*, przeł. M. Czekański, Andamantan, Warszawa 2011, s. 45.

wątpliwej natury. W wyobraźalnej przyszłości żaden Grek nie pomyśli o własnej przeszłości à la Luksemburg – on chce zostać Grekiem, na dobre i na złe, i potrafi sobie tę potrzebę odrębności racjonalnie wytłumaczyć i stanąć w jej obronie.

Na nowo odżywający podział kontynentu na jej zdyscyplinowaną i odpowiedzialną Północ i nieobliczalne, nieodpowiedzialne i zapóźnione Południe Greków jakby nie dotyczy. Oni żyją na Południu, jak Włosi, Hiszpanie i Portugalczycy, ale żyją jednocześnie tak, jakby te utrwalone podziały w istocie ich nie dotyczyły. Grecja tym samym testuje znaczenie wspólnej Europy, w ramach której jest krajem marginalnym politycznie, ale jak najbardziej centralnym z historycznego punktu widzenia.

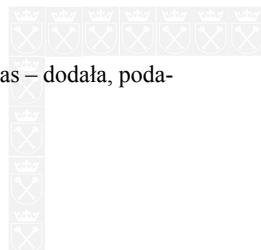
Pytanie brzmi teraz: jak zażyłość kulturową, pozwalającą dystansować się od Europy i własnego rządu, przekuć w nowy rodzaj społecznej umowy, która da szansę na wyjście z kryzysu gospodarczego? Kultura grecka ma się bowiem świetnie i tożsamość nie jest w kryzysie. Aktywizują się siły lewicowe, kwitnie anarchizująca demokracja bezpośrednia, do głosu dochodzi prawica, czego dowodem inicjatywa budowy rowu między Grecją a Turcją, by powstrzymać falę imigracji mogącą zagrażać ideologii błękitu greckiego morza i nieba. Przed Grekami staje realny problem wielokulturowości, do czego niezbyt są przygotowani, a atmosfera kresu multikulturalizmu, jaka dominuje w Europie, nie sprzyja tolerancji wobec inności. Kryzys ekonomiczny, który jak widmo krąży nad Europą, objawia coraz bardziej swoje kulturowo-społeczne tło, co tak przenikliwie zauważył Tony Judt. A Grecy? Może są tacy jak „nadpsuta” Bubulina, o której Zorba opowiadał, że zawsze zachowuje się jak niewinna gołębicą, jak biały łabędź: „Kobieta to tajemnicze stworzenie, szefie. Może tysiąc razy upaść i tysiąc razy podnieść się jako dziewica. Zapytasz: dlaczego? Po prostu nie pamięta”.

Autonomia wyboru w mechanizmie konsumpcji zmechanizowanej

Oto dłuższy fragment z powieści Alessandro Baricco *City*. Grupa bohaterów udaje się do jednego z fast foodów, aby w spokoju coś zjeść:

- Cześć.
- Cześć – odpowiedziała Shatzy.
- Co zamawiacie?
- Dwa cheeseburgery i dwa soki pomarańczowe.
- Frytki?
- Nie, dziękujemy.
- Jeśli weźmiecie frytki, cena będzie taka sama.
- Nieważne, dziękujemy.
- Cheeseburger, napój i frytki to zestaw nr 3 – powiedziała, wskazując na zdjęcie za sobą.
- Ładne zdjęcie, ale nie lubimy frytek.
- Możecie wziąć podwójnego cheeseburgera, zestaw nr 5, bez frytek, cena taka sama.
- Taka sama jak co?
- Jak cheeseburger i sok pomarańczowy.
- Podwójny cheeseburger kosztuje tyle samo co pojedynczy?

- Tak, jeśli wybieriecie zestaw nr 5.
- Niewiarygodne.
- Zestaw nr 5?
- Nie. Chcemy tylko cheeseburgery, po jednym na głowę. Żadnych podwójnych cheeseburgerów.
- Jak uważacie. Ale to wyrzucone pieniądze.
- Nieważne. Dziękujemy.
- W takim razie dwa cheeseburgery i dwa soki pomarańczowe.
- Świetnie.
- Co na deser?
- Chcesz kawałek tortu, Gould?
- Tak.
- To proszę jeszcze jeden kawałek tortu.
- W tym tygodniu do każdego zamówionego deseru dodajemy jeden gratis.
- Super.
- Co zamawiasz?
- Nic, dziękuję.
- Ale musisz coś zamówić, jest gratis.
- Nie lubię deserów, nic nie chcę.
- Ale ja muszę coś ci przynieść.
- W jakim sensie?
- Taka jest oferta w tym tygodniu.
- Co to znaczy, że musisz, ja nie chcę, nie lubię, nie chcę być taka gruba jak Tina Turner, nie chcę nosić majtek XXL, co mam zrobić, zaczekać do następnego tygodnia, żeby zjeść cheeseburgera i nic więcej?
- Możesz go przecież nie jeść. Zamówić deser gratis i nie zjeść go.
- A co z nim zrobić?
- Możesz go wyrzucić.
- WYRZUCIĆ? Niczego nie wyrzucam, ty go wyrzuć, o właśnie, zrób tak, weź go i wyrzuć, okay?
- Nie mogę, zwolniliby mnie.
- O Jezu...
- Oni są bardzo surowi.
- Dobrze, okay, dajmy temu spokój, niech już będzie tort.
- Syropu?
- Żadnego syropu.
- Jest gratis.
- WIEM, ŻE JEST GRATIS, ALE NIE CHCĘ, OKAY?
- Jak sobie życzysz.
- Żadnego syropu.
- Śmietany?
- Śmietany?
- Można dodać śmietany, jeśli chcesz.
- Ja nie chcę nawet t o r t u, jak możesz do diabła myśleć, że chcę ŚMIETANY?
- Nie wiem.
- Ale ja wiem: żadnej śmietany.
- Dla chłopca też nie?
- Dla chłopca też nie.
- Dobrze. Dwa cheeseburgery, dwa soki pomarańczowe, tort bez niczego. A to dla was – dodała, podając Shatzy jakieś dwa zawiniątka w przezroczystym papierze.



- Cóż to znowu?
- Guma do żucia, to prezent, w środku jest kulka z cukru, jeśli kulka jest czerwona, wygrasz jeszcze dziesięć gum do żucia, jeśli jest niebieska, wygrasz zestaw nr 6 gratis. Jeśli kulka jest biała, zjadasz ją i na tym koniec. Regulamin został wydrukowany w jadalospisie.
- Posłuchaj...
- Tak?
- Posłuchaj tylko...
- Tak.
- Założmy coś tak absurdalnego, że wezmę tę cholerną gumę do żucia, tak?
- Tak.
- Założmy coś jeszcze bardziej absurdalnego, że będę ją żuć przez kwadrans i znajdę w środku niebieską kulkę.
- Tak.
- Musiałbym wtedy przynieść ją całą zaślinioną i położyć ci przed nosem, a ty przyniosłabyś mi tłusty, wysmażony, trochę już ostygły zestaw nr 6?
- Gratis.
- A kiedy bym go zjadła, twoim zdaniem?
- Myślę, że zaraz.
- Ja chcę cheeseburgera i sok pomarańczowy, zrozumiałas? Nie wiem, na co kawałki smażonego kurczaka plus średnie frytki plus kolba kukurydziana z masłem plus średnia coca-cola. NIE WIEM, NA CO MI.
- Na ogół ludzie to zjadają.
- Kto? Kto to zjada? Marlon Brando, Elvis Presley, King Kong?
- Ludzie.
- Ludzie?
- Tak, ludzie.
- Posłuchaj, możesz coś dla mnie zrobić?
- Oczywiście.
- Zabierz te gumy do żucia.
- Nie mogę.
- Przechowaj je dla jakiegoś grubasa, który tu w najbliższym czasie wpadnie, co?
- Nie mogę, naprawdę.
- O Jezu...
- Przykro mi.
- Przykro ci.
- Naprawdę.
- Daj mi te gumy do żucia.
- Nie są złe, o smaku papai.
- Papai?
- To taki egzotyczny owoc.
- Papaja.
- Jest modny w tym roku.
- Okay, okay.
- To wszystko?
- Tak skarbie, wszystko.



Umęczeni bohaterowie udają się do stolika, by w spokoju zjeść wywalczony z trudem posiłek, o którym autonomicznie, po bojach z mechanizmami konsumpcji fastfoodowej, zdecydowali. Jednak i teraz ucieczka od monokultury konsumpcji nie jest możliwa:

Przy suficie zainstalowany był telewizor, włączony na kanale Food TV. Zadawał pytania. Kiedy znałeś właściwą odpowiedź, pisałeś ją na wyznaczonym kawałku papierowej serwetki i wręczałeś przy kasie. Wygrywałeś zestaw nr 2. W tej chwili pytanie brzmiało: kto wbił pierwszego gola w finale Mistrzostw Świata 1966 roku?

1. Jeoffrey Hurst.
2. Bobby Charlton.
3. Helmut Haller.

– Trzeci.

– Ani mi się waż – mruknęła Shatzy i otworzyła opakowanie cheeseburgera. Ukazała się płomiennie czerwona kartka. Widniał na niej napis GRATULACJE!!! WYGRAŁEŚ JESZCZE JEDNEGO HAMBURGERA! I drobniejszym drukiem: Zanieś natychmiast ten kwit do kasy, dostaniesz hamburgera gratis plus napój za pół ceny. Było jeszcze zdanie napisane ukośnie, ale Shatzy nie przeczytała go. Zamknęła plastikowe pudełeczko, zostawiając cheeseburgera w środku.

– Chodźmy stąd – powiedziała.

– Ale przecież nawet nie zaczęliśmy... – zaprotestował Gould.

– Zaczniemy innym razem³².

Dla uważnego czytelnika ten przykład, mam nadzieję, jest świetną metaforą, w jaki sposób Lewiatan neoliberalizmu buduje, jak mawia Wacquant, cegielka po cegielce własną potęgę.

Bibliografia

- Baricco A., *City*, przeł. J. Ugniewska, Czytelnik, Warszawa 2000.
- Berlin I., *Korzenie romantyzmu: wykłady mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuki w Waszyngtonie*, przeł. A. Bartkowiak, Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Bihl A., *Nowomowa neoliberalna. Retoryka kapitalistycznego fetyshyzmu*, przeł. A. Łukomska, Książka i Prasa, Warszawa 2008.
- Burszta W.J., Czubaj M., *Nauka w neoliberalnych objęciach*, [w:] *iidem* (red.), *Ściągną konsumpcyjne. Próby z kulturoznawstwa krytycznego*, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2013.
- Burszta W.J., *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, PIW, Warszawa 2008.
- Chibber V., *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London 2013.
- Chakrabarty D., *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*, przeł. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011.
- Couldry N., *The Project of Cultural Studies: Heretical Doubts*, [w:] P. Smith, *The Renewal of Cultural Studies*, Temple University Press, Philadelphia 2011.
- Couldry N., *Why Voice Matters. Culture and Politics after Neoliberalism*, Sage, London 2010.
- Eagleton T., *Koniec teorii*, przeł. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.
- Fiada A., *Grecy. Podręcznik ksenofoba*, przeł. M. Czekański, Andamantan, Warszawa 2011.

³² A. Baricco, *City*, przeł. J. Ugniewska, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 127–132.

- Gleick J., *Informacja. Bit – wszechświat – rewolucja*, przeł. G. Siwek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012.
- Hepp A., *Cultures of Mediatization*, Polity, Cambridge 2013.
- Hilgers M., *The Historicity of Neoliberal State*, „Social Anthropology/Anthropologie Sociale” 2012, no. 1, s. 80–94.
- Kazantzakis N., *Grek Zorba*, przeł. N. Chadzinikolau, Książka i Wiedza, Warszawa 1989.
- Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Universitas, Kraków 2010.
- Michaels F.S., *Monoculture. How One Story Is Changing Everything*, Red Clover Press, Kamloops, BC 2011.
- Peck J., Theodore N., *Reanimating Neoliberalism: Process Geographies of Neoliberalisation*, „Social Anthropology” 2012, vol. 20, iss. 2, s. 177–185.
- Schulz W., *Reconstructing Mediatization as an Analytical Concept*, „European Journal of Communication” 2004, vol. 19, s. 87–101.
- Smith P., *Introduction*, [w:] *idem, The Renewal of Cultural Studies*, Temple University Press, Philadelphia 2011.
- Taussig M., *The Nervous System*, Routledge, New York 2001.
- Taussig M., *Walter Benjamin's Grave*, University of Chicago Press, Chicago 2006.
- Todorova M., *Balkany wyobrażone*, przeł. P. Szymor, M. Budzińska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2008.
- Underberg N.M., Zorn E., *Digital Ethnography. Anthropology, Narrative and New Media*, University of Texas Press, Austin 2013.
- Veissière S., *The Ghost of Empire. Violence, Suffering and Mobility in the Transatlantic Cultural Economy of Desire*, LIT, Berlin 2013.
- Vradis A., Dalakoglou D. (red.), *Revolt and Crisis in Greece. Between a Present Yet to Pass and a Future Still to Come*, AK Press, London–Athens 2011.
- Wacquant L., *Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism*, „Social Anthropology / Anthropologie Sociale” 2012, no. 1.
- Wenger E., *Communities of Practice. Learning, Meaning, and Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Wood E.M., *Empire of Capital*, Verso, London 2005.

